

“UZ SVĒTDIENU NU AP MANI RAUDĀS UN DZIEDĀS!” DAŽI VELNA TĒLA ASPEKTI “VELNS ZĀRKĀ” MOTĪVĀ

Ingus Barovskis
ingus.barovskis@lu.lv

Atslēgas vārdi: mītiskie priekšstati, velni, Velns, bērū rituāls, Lielā pirmmāte, htoniskā pasaule, atdzimšana, kristietība

Balstoties pasaku un teiku materiālā, rakstā aplūkots līdz šim maz pētītais Velna tēls, kas pasaku korpusā ievietots ar apzīmējumu “Velns zārkā”. Priekšstati par pazemes (htoniskās telpas) būtnēm un dievībām ir nozīmīga mītiskās domāšanas daļa, kas gan demonstrē senāk valdījušos priekšstatus par pasaules uzbūvi un jautājumu par pēcnāves dzīvi, gan ilustrē mūsdienu domāšanu par šiem fenomeniem.

Rakstā analizēta jēdzienu “Velns” un “velni” nozīme tradicionālajos mītiskajos priekšstatos. Pētāmais fenomēns balstīts pasaku sižetos, kur velni noteiktās pārejas situācijās, šajā gadījumā — bedību (bēru) rituālā — pārņem mirušā ķermeni. Raksta ietvaros šī rīcība analizēta, gan balstoties mītiskajā aspektā, gan arī ietverot kristietisko priekšstatu ieplūsmi latviešu folkloras tekstos. Pētījuma izvērsumā secināts, ka, no vienas puses, sižets, ka velni bedību rituālā pārņem mirušā ķermeni, satur kristietiskos priekšstatus par elli un sodu, bet, no otras puses, tas iezīmē arī daudz senākus mītiskos priekšstatus par Zemi kā Lielās pirmmātes klēpi. Iespējams, no šīm sinkrētisma idejām arī ir veidojies viens no bērū rituāliem — mirušā vāķēšana jeb apsargāšana pirms guldīšanas zemē.

Latviešu tradicionālajā kultūrā un mītiskajos priekšstatos atklājas mītiskajai uz-tverei raksturīgā trīsdaļīgā pasaules uzbūve, kurā katrai telpas daļai ir savas raksturīgas dievības, būtnes, gari. Viena no tādām dievībām ir Velns, zemes un pazemes dievs,¹ kura funkcijas ir visnotaļ plašas: sākot no iesaistes kosmogoniskajā un antropogoniskajā procesā, kur Velns kalpo kā otrs pasaules reāliju darītājs kopā ar Dievu, un beidzot ar kaitnieciskām funkcijām dažādās teikās (un tādā gadījumā bieži runā par velniem, nevis vienu

konkrētu dievību — Velnu), kā arī pretspēka funkcijām iniciācijas pasakās, proti, pasakās, kur galvenajam varonim, parasti trešajam tēva dēlam, jāiztur noteikti pārbaudījumi, lai no, piemēram, bērna/jaunieša statusa nonāktu pieaugušo kārtā (pubertātes iniciācija, kāzu iniciācija). Tādā gadījumā pasakās tiek izmantots cits priekšstats par velna vizuālo izskatu — trīsgalvu, sešgalvu, deviņgalvu —, piemēram, plaši zināmajā sižetā par spēkavīru Kurbadu. Līdz šim Velna kā dievības pētniecībai dažādos aspektos pievērsušies atsevišķi

latviešu folkloristi, piemēram, Pēteris Šmits (arī Šmidts)-Smitters (1869–1938), jaunākos laikos Ojārs Ambainis (1926–1995), Elza Kokare (1920–2003), Rita Drīzule, (1921–2017), taču secinājumi par Velnu folkloras tekstos ir neviennozīmīgi un dažādi.

Pētniecībā daudz diskutēts par Velna tēla izcelsmi. Viens no populāriem skaidrojumiem ir Velna tēla saistība ar veļiem, tātad ar pazemes pasauli. Pretējs uzskats ir folkloristam P. Šmitam, kurš Velnu sauc par cilvēka ienaidnieku un ļaundari,² atgādinot, ka Velna tēlam nav saistības ar veļiem. Vienlaikus Šmits norāda, ka Velna tēla sasaiste ar ellī un visa ļaunuma iemiesojumu ir saiknē ar Latvijas kristianizāciju; tas skaidri redzams folkloras materiālā, kur Velnam nebūt nav tikai negatīvas funkcijas. Velns ir duālo dievību pāra daļa kosmogoniskajos mītos (pasauli rada Dievs un Velns), bet vienlaikus tā pazīmes ir lētīcība, vientiesība, turklāt viltībā to viegli pārspēj ne tikai Dievs, bet arī cilvēks. Vārda etimoloģisko skaidrojumu sniedzis valodnieks Konstantīns Karulis (1915–1997), norādot, ka pamatā ir indoeiropiešu sakne *uel-, tas ir, raut, laupīt; ievainot, nonāvēt.³ Šķiet, ka K. Karuļa skaidrojums vairāk attiecināms uz htonisko, bīstamo Velnu un tā formācijām — velniem, kuru atsevišķas rīcības un tā simbolikas nozīme tiks turpmāk skatīta šajā rakstā.

Vietā piebilst, ka Kurzemes hercogistes mācītāji Jānis Langijs (lat. *Johannes Langius*, 1615–starp 1685 un 1690), dēvēts arī par Langi, un Gothards Frīdrihs Stenders (vācu *Gotthard Friedrich Stender*, 1714–1796), veidojot skaidrojošās latviešu–vācu vārdnīcas, ievieš nošķirumu Velna tēla aspektā, nodalot lauka vai meža Velnu, ko dēvē par Jodu, bet kristianizēto, dēmonisko Velnu saucot par Pekkolu.⁴ Uz Velna saistību ar veļiem norāda, piemēram, V. Ivanovs (*Vyacheslav Vsevolodovich Ivanov*, 1929–2017) un V. Toporovs (*Vladimir Nikolayevich Toporov*, 1928–2005)⁵, uzskatot, ka vārda veidošanās notikusi uz indoeiropiešu saknes *vel- pamata un saistāma ar veļiem, veļu māti.

Problēmējautājums, analizējot folkloras tekstu, joprojām paliek Velna un velnu (daudzskaitlī) nošķirumā, kur velnu tēlos drīzāk saskatāmas no kristietības priekšstatiem aizgūtas idejas par nešķīstajiem gariem, dēmoniskām būtnēm vai tā saucamo leģionu — ļaunajiem gariem, kuru ir daudz, un tāpēc to vārds ir leģions.⁶ Nosacīti var pieņemt, ka folkloras tekstos velni ir kristietības ietekmē radušies ļaunie gari, kuri sinkrētisma rezultātā ieguvuši arī folkloras tēlu aspektus. Pieņēmums, ka folkloras tekstos velni ir ļaunie gari, sabalsojas ar vācu mācītāju sludinātajiem biedēšanas paņēmieniem par ellī un elles mocībām, velniem, kuri spīdzinās grēciniekus, kas ienākuši arī ticējumu materiālos, piemēram, “[v]elni dzīvo ellē un vāra sveķus, kur mocīt grēciniekus. Velni zemes virsū parādās pusnaktī un pusdienā [...]”.⁷ Ticējumos iezīmējas kristietības priekšstati, ka velni ir ļauno garu kopums, bet tajā pašā laikā ticējumos arī saglabājas tradicionālais mītiskais priekšstats par šīs un viņas saules saplūsmi noteiktā diennakts laikā, tā saucamajā “tukšajā laikā”,⁸ — laikā, kad htoniskās jeb pazemes pasaules būtnes var iekļūt cilvēku apdzīvotajā pasaules daļā, jo sevišķi tad, ja tiek pārkāpti kādi tabu. Teologs un folkloras pētnieks Haralds (Teodors) Biezais (1909–1995) ir norādījis, ka “baltiem trūka priekšstatu par ellī pazemē un tur dzīvojošo Sātānu. Taču jaunā kristīgā mācība, tās sistēma prasīja, lai būtu arī sava vieta Sātānam.”⁹

Šāds uzskats nav vienveidīgs, jo folkloras tekstos ir atrodamas norādes par velniem kā miesīgiem radījumiem, kas mitinās rijās un guļ rijas krāsns priekšā. Ticējumu materiālā minēts, ka “[v]elni senāk dzīvojuši rijās un gulējuši krāsns priekšā”¹⁰. Tātad var secināt, ka tie bijuši disharmoniskie dabas gari, kas saistīti ar zemi, pazemi, taču nav uztverti kā tikai kaitnieciskas būtnes. Tas secināms arī no atsevišķiem citiem pasaku sižetiem — “Velni mantas nesēji” —, kur: “Agrāk katram saimniekam bijis viens mājas dievs, ko sauca par “mājas kundziņu”; tas bijis mājas

sargs un labvēlis. Dreimaņu saimnieks par mājas dieviņu sev turējis velnu¹¹. Kaut gan arī šajos sižetos atklājas saimnieku saikne ar maģiju un burvībām, tikpat pasaku tekstos saskatāma arī senāku priekšstatu iezīme par mājas gariem. Lielākoties velni netiek tēloti kā kaitējoši paši par sevi, taču var izjokot un citādi traucēt, ja pret tiem neizturas ar pienācīgu cieņu. Folklorā šādā funkcijā izplatītāks ir Pūķis, kas kalpo kā mantas vilcējs un nesējs, piemēram, ticējumos: “Kam tāds pūķis mājās atrodies, tam visās malās esot diezgan bagātības; jo pūķis pienesot nevien naudu, bet arī labību apcirkņos, pienu govīm, treknumu zirgiem u. t. pr.”¹² Tomēr arī pūķi saista ar dēmoniskajiem spēkiem: “Mānticīgi ļaudis domā, ka pūķis esot ļauns gars, kas izskatoties kā putns ar čūskas asti, bet viņš varot arī visādi pārvērsties, vai nu par dzīvu kukaini, jeb arī striķa galu”¹³.

Pasaku korpusā par velniem kā dēmoniskiem, cilvēkiem kaitējošiem tēliem atrodams daudz tekstu, piemēram, tādos teiku motīvos kā “Velni moka cilvēkus”, “Velni noplēš cilvēkiem ādu”, “Velni mudina cilvēkus kārties”, “Velni ēd cilvēkus”¹⁴ un citos. Kontaktam ar Velnu vai velniem ne vienmēr ir konsekvents pamatojums, izņemot cilvēka atrašanos nepareizā laikā, nepareizā vietā vai, atsevišķos gadījumos, htoniskās telpas būtņu atrašanos cilvēku dzīves telpā, kaut gan arī tādā gadījumā mītiskās pasaules uzbūves kontekstā tās ir telpas daļas, kas, pretstatā drošajam centram, ir perifērija, bīstamais: kapsēta, rija, mežs un citas vietas. Velnu tēli šeit ir izteikti dēmoniski, un vēlreiz jāsecina, ka tajos vērojami vācu mācītāju deklarētie visai primitīvie priekšstati par elles dēmoni — velniem — un to kaitēšanu tiem, kuru dzīvesveids ir ārpus kristietisko normu konteksta, piemēram, netiklām meitām, kuras pirtī gaida kaimiņu puisus nakts izpriecām, bet to vietā atnāk velni un izēd viņas no iekšienes tukšas. Tātad simboliskā formā velni ir kā dēmoni, kas iznīcina to, kas ir cilvēkā, atstājot tikai ādu kā tukšu maisu, ļaujot šo darbību saistīt ar

iekšējo kā sakrālo, kas tiek iznīcināts, atstājot tikai ārējo apvalku, čaulu. Saistot to ar kristietisma dogmatiku, jānorāda, ka tas izpaužas arī miesas un gara nošķīrumā, kas izteikti dominēja jau pirms 18. gadsimta kristietības uzskatiem.

Raksta pamatā ir P. Šmita “Latviešu pasaku un teiku” vākuma trešajā daļā atrodams īpatns, līdz šim pētniecībā neskatīts pasaku cikls ar nosaukumu “Velns zārkā”. Šajā ciklā velnu funkcijas un to izpausmes veidi sniedz ne tikai ieskatu kristietisko vērtību ienākšanā pasakās, bet arī priekšstatus par htonisko telpu un nāvi kā atgriešanos Lielās pirmmātes ķermenī.

P. Šmits pasaku motīvu “Velns zārkā” ir iekļāvis AT¹⁵ 307. motīvā “Princese zārkā”, papildinot to ar papildsižeti “Ragana zārkā”, “Burvis zārkā” un šī raksta pamatā esošajām pasakām “Velns zārkā”, kur pieejami piecpadsmit varianti.

Motīvs “Princese zārkā” ir starptautisks un 2004. gada papildinātajā ATU¹⁶ katalogā ievietots ar tādu pašu numuru un nosaukumu kā “Princese liķautā”. Pamatsižets ir šāds: kāds ķēniņš liek sargāt savu apburto, mirušo meitu, kuras zārks ir novietots baznīcā, bet nozīmētos sargus katru rītu atrod mirušus. Apņēmīgs jauneklis sola meitu sargāt trīs naktis, solījumu tur un atbrīvo no burvības sloga, beigās atdzīvinot un apprecot izglābto. Šāds sižets ir Eiropā pazīstams un, pēc P. Šmita uzskatiem, veidojies no teikām par ļaundara vai nelaikā miruša cilvēka ciešanām pēc nāves, kas varbūt vairāk attiecināms uz variantiem, mazāk uz pašu pamatmotīvu.

Balstoties idejā par “Velns zārkā” starptautisko statusu, P. Šmits “Velns zārkā” tekstus pievienojis “Princese zārkā” motīvam, atstājot tos bez indeksa numura. Sižetiski abu motīvu teksti sasaucas ar starptautiski pazīstamo motīvu par ļaundara ciešanām, jo gandrīz visos 15 variantos iemesls, kāpēc velni iznīcina vai vismaz cenšas iznīcināt konkrētā cilvēka ķermeni un iekļūt tajā, ir apgalvojums, ka mirušais cilvēks ir “pinies ar

velniem, bijis burvis, ragana, ļauns cilvēks” vai vienkārši “veca vecene”. Ļauna, netikla cilvēka sodīšanas motīvs latviešu folkloras tekstu korpusā ir samērā bieži sastopams, taču sods lielākoties ir abstrakts, turpretim P. Šmita pasaku motīvos sods ir fizisks un izpaužas kā miruša ķermeņa sakropļošana, saraušana gabalos, aprišana. Pēcnāves sods kā cilvēka ķermeņa vai tā dvēseles iznīcināšana ir universāls motīvs pasaules tautu mitoloģijā. Piemēram var minēt: ēģiptiešu mitoloģijā dievs Anubiss sver mirušā sirdi, kas tiek uzskatīta par cilvēka dzīves laikā veikto taisno vai netaisno darbību summējumu, un sirdīm (dvēselēm), kuras atzītas par neatbilstošām, lemta vispārēja iznīcība, — šīs sirdis aprij nezvērs Ammits.¹⁷ Slikta cilvēka ķermenis pēc nāves tiek saplosīts arī grieķu mitoloģijā, kur pēc nonākšanas asfodeļu laukos tie, kas dzīvē grēkojuši, nonāk Tartarā, kur dvēseli soda, sadedzinot lavā vai saplosot.¹⁸

No vienas puses, lokāli motīvs “Velns zārkā” tiek īstenots dažādos veidos, bet ārpus vispārīgās izpratnes pasaku korpus “Velns zārkā” satur arī idejas, no kurām viena ir nāves un pēcnāves eksistences telpa, htoniskā veļu valsts un tās formu šķirumi, uzdotot jautājumus — kāpēc velni vēlas tikt apglabāti cilvēka veidā; kur atrodas elle vai jebkāda cita mītiskā telpa, kur velni uzturas; kāpēc velniem nepieciešams bērū rituāls ar apraudāšanu un apdziedāšanu? No otras puses, ideja, kuru pauž P. Šmita pasaku korpusa “Velns zārkā” pasakas, ir šaurāka — tā saistās ar kristīgās ticības vērtību normām. Pasaku tekstos redzama savdabīga htoniskās telpas fenomena izpausme, ļaujot pieņemt, ka motīva “Velns zārkā” galvenā ideja saistās ar apbedīšanu kā nonākšanu zemes klēpī un atgriešanos Lielās pirmmātes ķermenī. Zemes klēpis (vai Pirmmātes ķermenis) ir sakrālā zona, saistīta ar atdzimšanu, kas ir ārpus laba un ļauna nošķiruma, jo labā un ļaunā nošķirums ir jaunāku laiku elements. Pasaku motīvs par velnu zārkā ir savdabīgs fenomens, kurā tiek apvienota pirmskristietis-

kās un kristietiskās pasaules ideja par nāvi un pēcnāves eksistences formām.

Raksturojot sižetisko kopumu P. Šmita pasaku korpusa motīvos, vērojama šāda notikumu secība: 1) nomirst slikts (visbiežāk) cilvēks; 2) viņš tiek ievietots zārkā pirmsbēru laikā / atrodas gultā, kur miris; 3) velni: a) ielien mirušā ķermenī, pārtopot par to; b) ielien mirušā vietā, aiznesot mirušo (aizraujot pa gaisu, aprijot, saplosot, iesviežot rudzu apcirknī, kur to pēc tam atrod bērnieki); 4) atpazīgs un drosmīgs cilvēks atklāj velnu rīcību, un velns, kas ieņēmis mirušā lomu, tiek iznīcināts. Velna iznīcināšana parasti notiek vai nu mironi sitot ar pilādža jeb sērmūkšļa nūju, vai ielejot tam acīs karstu (vārītu) ūdeni, arī iedurot ar nokaitētu dzelzs priekšmetu. Šāda velnu padzīšana sastopama arī ticējumu materiālā, piemēram, “[v]elnu varot nosist ar cērmokša rīksti, sakot: “Še reize, šē reize! [...]”¹⁹

Aplūkotajā sižetā galvenais akcents likts uz velnu mēģinājumiem tikt apglabātiem vai vismaz centieniem nonākt bērū rituālā mirušā cilvēka veidolā (ādā). Iemesls pasaku tekstos netiek konkrēti atklāts, vai arī stāstītājam tas nav zināms: “[v]elni daudzreiz paslēpjoties zārkos, vēlēdamies, lai paglabānot viņus kapos. Kādēļ, to stāstītājs nezinaot teikt.”²⁰, vai, kā teikts vienā variantā, — iemesls esot izjokošana: ““Re, kā līdzēja!” urbējs smējies, “es jau zināju, ka mežsarga miesas te vairs nav, diezin kur tās velns aizrāvis. Nu jūs redzējāt: velns pats te gulēja iekšā un gribēja mūs uz kapiem piejokot.””²¹

Kaut gan šajā gadījumā, protams, velnu vēlmē sodīt cilvēkus par primāru varētu uzskatīt to, ka mirušais ir dzīvojis netaisnu dzīvi, “cauru mūžu nopinies ar velniem”²². Tas izskaidrotu mirušā ķermeņa saplosīšanu un aiznešanu, tomēr paliek jautājums par motīvā ietvertu fenomenu — velnu mēģinājumu būt apbedītiem mirušā cilvēka vietā.

Atsaucoties uz iepriekš piedāvāto četru notikumu secību, jāpieņem, ka visvienkāršāk ir saprast pirmo notikumu, proti, mirušais

netiek uzskatīts par pienācīgu un godprātīgu dzīvi dzīvojušu. Tāpat sīžetos norādīta saistība ar velniem jau dzīves laikā, tātad faktiski runa ir par dvēseles atdošanu, kaut gan šis priekšstats vairāk saistāms ar kristietības uzskatiem un viduslaiku demonoloģiju, kur valda uzskats par burvjiem, kas pārdod dvēseles Velnam (Sātanam). Mirušos, kuri dzīves laikā saistījušies ar velniem, plaši apcerējis Kārlis Straubergs (1890–1962) pētījumā “Latviešu buramie vārdi”. Šādi priekšstati, kā norāda Straubergs, ir bijuši arī Latvijas teritorijā.²³

Lai gan atsevišķos variantos redzama darbību secības maiņa, velnu nolūkus uzzina, piemēram, meita, kura nejausi noklausās pusnakts sarunu: “Reiz ilgus gadus atpakaļ ap pusnakti gājusi meita uz piedarbu pēc lopu barības. Meitai bijis jāpasteidzas, jo rītā bijis jāiet muižas kārtās. Tādēļ arī tik agri gājusi, jo zinājusi, ka agrāk no muižas nepārnāks, kā vēlā vakarā. Uznākusi meita luktā un piesējusī zirnājus nēšu deķī. Gribējusi nestu sviest no luktas uz klona kad ieraudzījusi, ka piedarbā ienāk divi melni kungji. Meita paslēpusies zirnājos. Viens no ienākušiem kungjiem sacījis: “Kurš no mums gulēs zārkā un kurš nesīs?”²⁴ Citkārt velnu nolūkus uzzina mirēja dēls, kuru kāds pamāca noskatīties, piemēram: ““To es skaidri zinu, un tādēļ atnācu tevi pamācīt un biedināt,” vecis atbildējis. “Ja vēlies redzēt, kādā nāvē tavs tēvs mirs, tad steidzies uz māju, uzkāp uz kambara griestiem, izurb ar svārpstu griestos caurumu un ieskaties pa to kambarī.”²⁵ Šajos gadījumos gan saskatāma arī izteikta didaktika — padoms noskatīties velnu darbībās tiek sniegts, lai pasakas varoni, kurš sācis tādu pašu dzīvi kā tēvs, ietekmētu, liekot tam kļūt labākam.

Bet arī šādos gadījumos darbība tālāk tik un tā risinās pēc iepriekš piedāvātā secīgā uzskaitījuma. Ierodas velni, kuru fiziskais veidols raksturots divējādi: vienā gadījumā tie ir dēmoniski, biedējoši, otrā izmantots “melno kungu” fiziskais veidols.

Pieņemot mirušā formu, uzsvars tiek likts uz līdzību ar mirušo, piemēram, “apskatat

nu, vai es tāds pats izskatos kā tas maita?”²⁶ (viens velns jautā otram).

Tikpat bieži mirušā ķermenis tiek “aizstāts” ar velnu: “Vienreiz kādam puisim iegādījies rija gulēt. Te ap pusnakti dzirdējis nejauku troksni. Paskatījies pa lodziņu — redz: četri velni stiepj zārku rija. Šis paslēpies uz ārdiem un grib taču redzēt, kas te notiks. Ja, ienesuši, izņēmuši mironi un vilks, vadzi, ādu nost. Viens divi tas padarīts un nu ņemsies mironi sadalīt trijās daļās: tie trīs velni patura katrs vienu daļu un pazūd; bet tas ceturtais ielien tai ādā kā maisā un liekas zārkā gulēt. [...]”²⁷ Vai citā variantā: “Vēl velni daudz nedarbus prasījuši nomirušam buram. Ceturtais velns pierakstījis visas viņa atbildes. “Mēs tevi apēdīsim. Tu esi mūsu,” teikuši beidzot velni. Buris nekā neatbildējis. Velni sagrābuši buri un tas bijis tik redzējiens, ka buram bijusi jau āda pār acim. Velni to aprijuši. Viens velns ielīdis bura ādā un iegūlies zārkā.”²⁸

Cilvēka fiziskā ķermeņa iznīcināšana, saplēšot to gabalos un aprijot, interpretējama kā galējas iznīcināšanas ideja, kā drauds, kas notiks ar cilvēku, kurš “pinies ar velniem” vai nodarbojies ar maģiju (tātad dzīvojis ārpus kristīgo dogmu pamatiem). Kad ķermenis tiek iznīcināts, to aprijot dēmoniskai būtnei, nav iespējama atdzimšana vai eksistence htoniskajā veļu valstī, līdz ar to nav pēcnāves dzīves turpinājuma, kas tik svarīgs baltu mītiskajos priekšstatos. Kā biedējošākais elements šajā gadījumā ir tieši ķermeņa trūkums, apbedīšanas neiespējamība (pēc velnu darbībām tiek apglabāts tukšs zārks vai bērū rituāls nenotiek vispār). Tātad faktiski, ja apbedīšana tiek uzlūkota kā bērū rituāls un mirušā guldīšana zemes klēpī, Lielās pirmmātes ķermenī, velnu mēģinājums iemiesoties cilvēkā attēlo daudz senāku velnu aspektu, kas ietver disharmoniju pretstatā ritualizētajai harmonijai, faktiski parodējot atdzimšanas ideju, kas ir pamatā plašiem mītiskajiem priekšstatiem. Tāpat, ja bērū rituāls tiek uzlūkots kā reliģisks process — velnu darbības šeit traktējamas kā pseidorituāls.

Aprīšanas simbolika teorētiski saistāma ar grieķu mitoloģijā esošo Kronu (kas simbolizē laiku), kura viena no darbībām tāpat ir aprīšana, bet arī atīšana.²⁹ Velni, kuri aprij cilvēka miesas, simbolizē nonākšanu bezlīkākā. Šādā aspektā plašāk skatāma arī ielišana cilvēka ādā — velnam ielienot cilvēka ādā, velns nonāk htoniskajā pazemē, Lielās mātes dzemdē (zemē), tādējādi atdzimšanas process radītu dēmonisku būtņi. Tas saistās ar iepriekš norādīto — saistību ar dēmonisko, ar “pišanos ar velniem”.

Lielākoties velni šajos sižetos noplēš mirušajam ādu, kas ir gan ārējās formas, gan arī būtības simbols — āda simbolizē ārējo veidolu, ko pārņem velns, kamēr pārējais fiziskais ķermenis tiek saplosīts. Bet tajā pašā laikā āda tiek interpretēta arī kā “maiss”, kurā var iemānot dēmoniskas būtnes. Te iespējams saskatīt sasaukmes ar kristietībai raksturīgo uzskatu par grēcīgo miesu³⁰. Dažos variantos velna ielišana mirušā ādā kalpo kā tiešs biedinājums dzīvajiem: “Kāds vīrs visu mūžu bija dzīvojis bezdievīgi vien. Viņam bija dēls un tas pamazām sāka arī tēvam pakaļ trakot. Te vienu dienu dēls laukā ara. Tā pienāk vecs vīriņš un saka: “Vai tu gribi tāpat dzīvot kā tavs tēvs dzīvojis? Ja esi tā nodomājis, tad ej mājā un skaties, kādā nāvē tavs tēvs mirst.””³¹ Pēc šī dēls noskatās, kā trīs velni, līdzko viņa tēvs nomirst, aiznes dvēseli, saplosa miesas un viens no velniem iegūlas tēva vietā.

Šajos motīvos parādās arī mītiskās pasaules formas dalījuma jautājums. Iespējams secināt, ka: 1) mirušais ir guldāms zemes klēpī, 2) velni šajā vietā nevar iekļūt, 3) velnu atrašanās telpa šajos motīvos tiek traktēta kā “pasaule”, piemēram: “Bet līdz bijusi pie rijas — te redz: lielais suns nāk pa sētsvidu un plēš velnu. Ātrumā nabadzīte ieskrējusi piedarbā, uzbēgusi piedarba augšā un uzrāvusi redeles, kā neviens nevar klāt tikt. Necik ilgi velns, ar suni plēzdamies, jau piedarbā iekšā un par varu grib augšā tikt pie saimnieces. Bet ik šis gar sienas malu, kā kaķis skrāpēdamies, palec, ik suns norauj pie pa-

pēžiem atpakaļ. Samocijies ilgu laiku, kamēr tad suns pievarējis un aizdzinis pa pasauli.”³² Iespējams, šajā gadījumā ir aktuāls savulaik folkloras pētniecībā dominējošais uzskats (ko pauž, piemēram, Kārlis Straubergs un Haralds Biezais), ka latviešu mitoloģijā pasaulei raksturīgs horizontālais dalījums³³ — šisaule un viņsaule, kas ir mirušo uzturēšanās vieta. Šim uzskatam gan iebilst Ludvigs (Ernests) Adamovičs (1884–1943).³⁴ Ja tomēr kaut uz brīdi pieņem, ka pasaku motīvi patiešām parāda horizontālu pasaules uzbūvi un Velna tēls interpretējams saistībā ar Velnu kā veli, tad rakstā aplūkotie velni interpretējami kā jaunu cilvēku dvēseles, kas palikušas starptelpā uz zemes un vēlas nokļūt viņsaulē, kas izdarāms, tikai pieņemot cilvēcisku veidolu, viltīgi iekļaujoties apbedīšanas rituālā.

Līdztekus cilvēka ķermeņa pārņemšanai svarīgs, bet grūti saprotams un skaidrojams motīvs ir velnu tiekšanās pēc apraudāšanas, apdziedāšanas un pat kūpstīšanas, tiem esot mirušā cilvēka formā. Ja pieņem, ka velni šajā gadījumā ir mirušo gari, jaunu cilvēku veļi, tad skaidrojums ir sniegts — tas ir bērnu rituāla noslēgums. Piemēram: ““Uz svētdienai nu ap mani raudās un dziedās,” priedājies zārkā guļošais velns.”³⁵ vai arī: “Tā tad ritā nu mani apdziedās; visi brēks, ēdis un dzers vēl ap zārku”³⁶. Taču, ņemot vērā, ka bērnu procesā saskatāms arī kristīgās ceremonijas raksturs, velnu vēlmi var saistīt ar priekšstatu, ka jaunie gari izsmej ticīgos, parodē kristīgās baznīcas rituālus, un šāda velna apdziedāšana un apraudāšana savā ziņā ir pseidorituāls, jo tiktu izpildīts htoniskajam tēlam, nevis cilvēkam. Kādā no variantiem uzsvērts izjokošanas faktors, — “pats velns te gulēja iekšā un gribēja mūs uz kapiem piejokot”³⁷. Parādās dēmoniskais tēls — triksters. Kā izpaustos piejokošana, nevienā no variantiem nav parādīts, jo velniem savu nodomu nekad neizdo- das īstenot. Bērnu rituāli lielākoties saistās ar daudziem tabu, kas jāievēro, lai mirušo nošķirtu no šīs pasaules, nekaitējot dzīvajiem. Šāda piesardzība, iespējams, skaidrojama arī

ar kaitniecības mēģinājumiem pret dzīvajiem palicējiem (atsaucoties uz citiem pasaku sižetiem un arī velnu saistību ar veļiem, piemēram, “Veļi nerro cilvēkus, Veļi moka/nogalina cilvēkus”, kas apkopoti P. Šmita pasaku korpusa 14. sējumā).³⁸

Jāņem vērā, ka, balstoties baltu mītiskajos priekšstatos par nāvi un mirušā pēcdzīves eksistenci, tradicionālie bērnu rituāli mazāk saistās ar sērām, asarām un raudāšanu, bet vairāk ar mirušā novirzīšanu viņšaulē un kaitējuma novēršanu, — rituāliem, lai mirušais neatgrieztos un netraucētu dzīvos. Savukārt asaras un bučošana interpretējama kā sakralizācijas forma — sēro un apraud tikai tādu, kas bijis dzīvs. Būtiskāka varbūt ir tieši dziedāšanas nozīme. Pēc dažiem priekšstatiem ar dziesmu palīdzību mirušā dvēsele tiek “iestatīta” pēcnāves situācijā vai tādējādi tai palīdz pārvarēt robežu starp šo un citu pasauli. Kā uzsvērts agrīnajos kristietības rakstos, dziedāšana ir akts, kas vieno Dieva cilvēkus.³⁹ Mītiskajā domāšanā dziedāšana vieno sakrālo un profāno sfēru. Citos pasaku motīvos, piemēram, putna dziesma ir veids, ar kādu tiek sekmēta cilvēka nonākšana htoniskajā veļu valstī. Tas sasauca ar jau iepriekš izteikto pieņēmumu par Velnu kā veli, kuram nepieciešama šāda sakralizācija. Līdz ar to velnu priecāšanās, ka “uz svētdienu nu ap mani dziedās un raudās”, ir grūti skaidrojama parādība. Savā ziņā tās ir triksteriskas funkcijas — bērnieku izjokošana, velna apraudāšana kā bērnu rituāla parodija (atsaucoties uz vienu pasakas variantu, kur norādīts, ka velna ideja ir izjokot bērniekus), kas sasauca ar Bībelē esošo ideju par Velnu kā melu tēvu: “Jūs esat no sava tēva — velna, un jums gribas piepildīt sava tēva kāribas. Viņš no paša sākuma ir bijis slepkava un nestāv patiesībā, jo patiesības nav viņā. Melus runādams, viņš runā pēc savas dabas, jo viņš ir melis un melu tēvs.”⁴⁰

Protams, tiek veiktas arī dažādas darbības, lai velnu nodomus nepieļautu. Lielākoties tās ir vienveidīgas — velns tiek izdzīts

ar karsta ūdens, retāk izkausēta svina (alvas) palīdzību, ielejot to zārkā esošajam velnam acīs. Šajā sakarā vērā ņemami trīs simboliski elementi, proti, metāls, ūdens un acis. Viena no metālu simboliskajām nozīmēm ir ļaunuma atvairīšana.⁴¹ Tautasdziesmās svins kā metāls tiek saistīts ar negatīvo, bieži ar nolādējumu:

Šķilteram, vagaram

Tiem es laba nevēlēju,

Tiem es vēlu svina acis,

Mūžam skrieti meža ceļu.⁴²

Vēlējums būt ar svina acīm šeit nozīmē — būt aklam. Taču būtiskākais ir tas, ka šos šķidrumus ielej velnam, kurš tajā brīdī atrodas zārkā, acīs. Uzskata, ka ļaunām būtnēm acīs slēpjas to spēks. Tas ir plaši izplatīts universāls motīvs, piemēram, grieķu Medūza, kuru Persejs nogalina, parādot tai spoguļi, mītiskais bazilisks, kas nogalina ar skatienu, un tamlīdzīgi. Pasaku variantos “Velns zārkā” izplatītākais veids, ar kuru Velns tiek izdzīts no pārņemtā ķermeņa, ir karsts ūdens, ar kuru tam laupa redzi. “Bet no rīta, ko puisis darīs? Uzsilda labu katlu ūdens un lej vārošu ūdeni velnam zārkā. Kā viņš bija sprucis pa kaklu, pa galvu no ādas laukā un tikai blāvis, ka sūrstot. Bet miroņa āda palikusi turpat un to nu apglabājuši kapos.”⁴³ Ūdens vienmēr tiek saistīts ar pārejas (iniciācijas) rituāliem, kuros starp citām svarīga arī dvēseliskas un garīgas attīrīšanas daļa, piemēram, mirušo mazgāšana, kas simbolizē atšķiršanu no šissaules. Turklāt ūdens ir nozīmīgs sakraments arī kristietības rituālos, proti, kristība tiek pieņemta ar ūdens starpniecību. Tāpat ūdens kā sakralizējošs atklājas mitoloģijā vispār.⁴⁴ Velna padzīšana ar ūdens, vēl jo vairāk karsta ūdens, kas pastiprina attīrošās īpašības, palīdzību ir visraksturīgākā pazīme šķīstīšanas procesam, kura laikā velni aizbēg, pie viena lielās bailēs saārdīdami zārku un izraujot vēl durvīm stenderes. Būtisks tēls šajā motīvā ir attapīgs varonis (puisis, meita), kas lielākoties nejauši, pats atrazdamies rijā, tātad starptelpā, novēro velnu rīcību.

Šī novērošana notiek vai nu naktī, kad šis un htoniskā pasaules robeža ir visvājākā, vai arī ar maģiskiem paņēmieniem, piemēram, caur griestos izurbtu caurumu, un tad bērū dienā ar ūdens vai citu minēto elementu palīdzību izdzen velnu no mirušā ķermeņa. Vairākos no pasaku variantiem izvirzīta ideja par vēl mūsdienās aktuālo vāķēšanas rituālu. Arī mūsdienās liņķus sargā (vāķi), pirms apglabā,⁴⁵ tātad šiem tekstiem atklājas arī etioloģiskā jeb izcelsmes skaidrojuma funkcija.

P. Šmita pasaku krājumā ievietotajā sižetā vērojama īpatnēja kristietības un tradicionālo mītisko priekšstatu saplūsmē, kur velns, kļūdamas par dēmonisku tēlu (mirona saplosīšana, aprīšana), iemieso sodu cilvēkam, kas dzīvojis ārpus tikla (tas ir, laba) cilvēka normām. Mirušā ķermeņa saplosīšana, aprīšana, apbedīšanas neiespējamība kalpo kā biedinājums dzīvajiem un sasauca ar vācu mācītāju sprediķu tematiem par pēcnāves mocībām un sodu. Piemēram, Georgs Mancelis (*Georgius Mancelius*, 1593–1654) sprediķī pirmās adventes svētdienai baidinot raksta, ka “Ļaunais velns kā plēsīgs zvērs atplētiis savu elles rīkli un grib tevi aprīt. Nebīsties. Jēzus Kristus, tavs ķēniņš ir daudz varenāks un spēcīgāks nekā visi velni. Tas, kas ir mūsos, ir spēcīgāks, nekā tas, kas pasaulē.”⁴⁶ Jāsecina, ka līdzīga pieeja, tikai didaktiskā formā, atklājas arī šeit analizētajās pasakās, vācu mācītāju stāstiem transformējoties un nonākot mutvārdu daiļrades formās.

Rezumējot — jāsecina, ka arī rakstā analizētajos sižetos atklājas baltu folklorā esošā Velna (vai velnu) tēla duālās, sarežģītās funkcijas. Tās saistāmas ar līdz galam folkloristikas pētījumos neatrisināto jautājumu par Velna kā folkloras tēla un dievības, kā arī velnu (dēmonisku garu) izcelsmi. Pasaku sižetā “Velns zārkā” vērojamās velnu darbības un pasaku motīvus var raksturot dažādi: no vienas puses, tie demonstrē primitivizētu kristietisko priekšstatu ieplūšanu folkloras tekstos un to folklorizēšanos, bet, no otras puses, saglabā arhaiskus pirmskristietiskus priekšsta-

tus par Zemi kā Lielās mātes ķermeni, kurā jānonāk mirušajam, kā arī priekšstatus par horizontālo mītiskās pasaules modeli, kur zemes klēpis ir tikai mirušo mājvieta, taču visas pārējās būtnes un gari atrodas starptelpā. Var secināt, ka velnu darbības skaidrojamas ar tieksmi nokļūt viņšaulē (nāve–atdzimšana, kas tiem liegta), bet tas izdarāms, tikai pieņemot cilvēcisku veidolu. Pasaku sižeti atklāj arī dogmatisko soda motīvu par kانونiem neatbilstoši dzīvotu dzīvi, piederību nevis debesu sfērai, bet htoniskajai sfērai tās iznīcinošajā, disharmoniskajā izpausmē, par ko ķermenis pēc nāves tiek iznīcināts. Iespējams, velnu darbības te tuvas sengrieķu mītos esošā Krona, tas ir, laika, darbībām — tas, kas nav atbilstošs, kas nav pareizs, tiek iznīcināts. Īpaši jāuzsver arī disharmonija pretstatā ritualizētajai harmonijai, velnu darbības šeit parodē atdzimšanas ideju, pamatu plašiem mītiskajiem priekšstatiem daudzās kultūrās.

Raksts ir recenzēts.
The article is peer-reviewed.

Avoti un piezīmes

- 1 Kursīte J. *Latviešu dievības un gari*. Rīga: Rundas, 2020, 231. lpp.
- 2 Šmits P. *Latviešu mitoloģija*. Maskava: Latviešu Rakstnieku un Mākslinieku biedrība, 1918, 73. lpp.
- 3 Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. II sēj. Rīga: Avots, 1992, 506. lpp.
- 4 Stendera–Langes skaidrojošā dievību tabula. https://web.archive.org/web/20120722002626/http://www.lfk.lv/Stendera-Langes_tabula.html. Sk. 2021. g. 18. apr.
- 5 Toporov V. N. K rekonstrukcijai odnogo cikla arhaicnih mifopoeticheskih predstavlenij v svete “Latvju dainas” (K 150-letiju so dnja rozhdenija Kr. Barona). In: *Issledovaniya po etimologii i semantike. Baltiskije i slavenskije jaziki*. T. 4, kn. 2. Toporov V. N. Moskva: Jaziki slavjanskih kultur, 2010, s. 326–362.

- ⁶ Marka 5:8, *Bībele*: 1965. gada izdevuma revidētais teksts ar pielikumiem. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2020.
- ⁷ *Latviešu tautas ticējumi*. 4. sēj. Šmits P. (sakārt.). Rīga: Kabata, 1991, 1946. lpp.
- ⁸ Kursīte J. *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā*. Rīga: Zinātne, 1999, 25. lpp.
- ⁹ Biezais H. Vēsture un struktūra baltu un slāvu folkloras un reliģijas pētniecībā. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1990, (11): 7–28.
- ¹⁰ *Latviešu tautas ticējumi*, op. cit., 1946. lpp.
- ¹¹ *Latviešu tautas pasakas un teikas*. 14. sēj. Šmits P. (sakārt.). Rīga: Valters un Rapa, 1936, 60. lpp.
- ¹² *Latviešu tautas ticējumi*, op. cit., 1514. lpp.
- ¹³ *Ibid.*, 1514.–1515. lpp.
- ¹⁴ Piemēram, P. Šmita pasaku krājuma 14. sējuma.
- ¹⁵ Ārnes—Tompsona starptautiskais pasaku tipu katalogs, ko pamatā veidojis somu folklorists Anti Ārne 1910. gadā (*Antti Amatus Aarne*, 1867–1925), bet 1928./1961. gadā tulkojis un papildinājis folklorists Stits Tompsons (*Stith Thompson*, 1885–1976).
- ¹⁶ Ārnes—Tompsona—Utera starptautiskais pasaku tipu katalogs, ko 2004. gadā papildinājis vācu folklorists Hanss Jorge Uters (*Hans-Jörg Uther*, 1944).
- ¹⁷ Budge E. A. W. *The Gods of the Egyptians: Studies in Egyptian Mythology*. Vol. 1. New York: Dover Publications, 1969, p. 418.
- ¹⁸ Miles L. *Introduction to the Study of Religion*. United Kingdom: Ed-Tech Press, 2020, p. 25.
- ¹⁹ *Latviešu tautas ticējumi*, op. cit., 1947. lpp.
- ²⁰ *Latviešu tautas pasakas un teikas*. 3. sēj. Šmits P. (sakārt.). Rīga: Valters un Rapa, 1927, 97. lpp.
- ²¹ *Ibid.*, 93. lpp.
- ²² *Ibid.*, 92. lpp.
- ²³ Piemēram, Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*. 1. sēj. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1939, 137. lpp.
- ²⁴ *Latviešu tautas pasakas...* 3. sēj., op. cit., 1927, 99. lpp.
- ²⁵ *Ibid.*, 94. lpp.
- ²⁶ *Ibid.*, 100. lpp.
- ²⁷ *Ibid.*, 97. lpp.
- ²⁸ *Ibid.*, 98. lpp.
- ²⁹ Hēsiods. *Teogonija. Darbi un dienas*. Rīga: Zinātne, 1998, 30.–33. lpp.
- ³⁰ Piemēram, Rom. 6:8, *Bībele*: 1965. gada izdevuma revidētais teksts ar pielikumiem. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2020.
- ³¹ *Latviešu tautas pasakas...* 3. sēj., op. cit., 1927, 94. lpp.
- ³² *Ibid.*, 92. lpp.
- ³³ Piemēram, Kencis T. *A Disciplinary History of Latvian Mythology*. Tartu: University of Tartu Press, 2012, p. 134.
- ³⁴ Piemēram: Adamovičs L. Senlatviešu pasaules ainava. Grām.: *Latvijas Universitātes raksti. Teoloģijas fakultātes sērija*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1936, 25. lpp.
- ³⁵ *Latviešu tautas pasakas...* 3. sēj., op. cit., 1927, 98. lpp.
- ³⁶ *Ibid.*, 97. lpp.
- ³⁷ *Ibid.*, 93. lpp.
- ³⁸ *Latviešu tautas pasakas...* 14. sēj., op. cit., 1936, 327. lpp.
- ³⁹ *Early Christian Writings: The Apostolic Fathers*. Staniford M. (transl.). Harmondsworth: Penguin Books, 1968, p. 62.
- ⁴⁰ Jāņa 8:44, *Bībele*: 1965. gada izdevuma revidētais teksts ar pielikumiem. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2020.
- ⁴¹ Ticējumu materiālā gan uzsvērts, ka velnus ar svinu nevar ievainot.
- ⁴² LD 31485-0. *Latvju dainas*. 1.–6. sēj. Barons K., Visendorfs H. (sakārt.). Jelgava, Pēterburga, 1894–1915.
- ⁴³ *Latviešu tautas pasakas...* 3. sēj., op. cit., 1927, 97. lpp.

⁴⁴ Eliade M. *Patterns in Comparative Religion*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1996, pp. 188–215.

⁴⁵ *Latviešu tautas pasakas...* 3. sēj., op. cit., 1927, 94. lpp.

⁴⁶ Mancelis G. *Jauna Latweeschu Spreddi-ġġu-Grahmata*. Jelgava: Stefenhāgens un dēli, 1823, 245. lpp.

Par autoru

Dr. philol. Ingus Barovskis, Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultātes pētnieks. Zinātniskās intereses: tradicionālā un mūsdienu mitoloģija, pasaku pētniecība, mītiskie priekšstati un to izpausmes kultūrā.

About the Author

Dr. philol. Ingus Barovskis, researcher at the Faculty of Humanities, University of Latvia. Research interests: traditional and modern mythology, fairy-tale research, mythical notions and their manifestations in culture.

“THEY WILL CRY AND SING AROUND ME ON SUNDAY!” SOME ASPECTS OF THE IMAGE OF DEVIL WITHIN THE MOTIF OF “DEVIL IN THE COFFIN”

Ingus Barovskis

ingus.barovskis@lu.lv

Summary

Keywords: *mythical notions, devils, Devil, funeral ritual, Mother Goddess, chtonic world, rebirth, Christianity*

Based on the material of fairy tales and legends, the article deals with the hitherto little-studied image of the Devil, designated in the body of fairy tales by the term “Devil in the coffin”. Notions of the creatures and deities of the underground (chtonic space) make an important part of mythical thinking, demonstrating both the former conceptions of the world structure and the issue of post-mortem life, and illustrating the modern way of thinking about these phenomena.

The article analyses the meaning of the concepts “Devil” and “devils” in traditional mythical notions. The subject phenomenon is based on fairy tale plots, where devils take over the body of the deceased in certain transition situations — in this case, during the funerary ritual. Within the article, this action has been analysed on the basis of both the mythical aspect and including also the inflow of Christian notions into Latvian folklore texts. The study concluded that, on the one hand, the plot featuring devils who take over the dead body during the funerary ritual contains Christian notions of the hell and punishment, but on the other hand, this also highlights more ancient mythical conceptions about the Earth as the lap of Mother Goddess. Perhaps one of the funerary rituals, such as wake, or guarding of the dead before interment, has also formed from these syncretism ideas.